DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E POVOS INDÍGENAS: OS PARADOXOS DE UM EXEMPLO AMAZÔNICO

JOSÉ PIMENTA[1]
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

O crescimento do movimento ambientalista nas últimas décadas influenciou progressivamente as políticas públicas para o desenvolvimento da Amazônia, hoje oficialmente norteadas pela ideologia do desenvolvimento sustentável que procura conciliar o crescimento econômico com a preservação do meio ambiente. Nesse cenário, os povos indígenas da região adquiriram uma visibilidade sem precedentes. Erigidos pelo imaginário coletivo em símbolos de uma relação harmoniosa e idílica entre o homem e a natureza, eles souberam instrumentalizar suas tradições culturais e integrar a retórica ambientalista do desenvolvimento sustentável nos seus discursos para concretizar suas aspirações etnopolíticas e melhorar suas condições de vida. Todavia, se a aproximação com o ambientalismo trouxe resultados positivos e melhorou sensivelmente as condições de vida dos povos indígenas, a ideologia presente nos projetos de desenvolvimento sustentável permanece caracterizada por uma série de idéias pré-concebidas sobre os índios que devem ser problematizadas.

Desde as lutas dos índios e seringueiros na década de 1980 até a atual política do governo estadual embasada na idéia de desenvolvimento sustentável, o Estado do Acre possui uma respeitável tradição com experiências de sustentabilidade e apresenta-se como um laboratório

1. Agradeço a Rede Francesa de Estudos Brasileiros (Refeb) da Embaixada da França no Brasil pela concessão de um auxílio de pesquisa que possibilitou a realização deste trabalho. Agradeço também a Alcida Rita Ramos e a Paul E. Little (DAN/UnB) pelos comentários a uma versão anterior deste artigo.

privilegiado para estudar a atual configuração do desenvolvimento amazônico. Na região do Alto Juruá, na faixa de fronteira do Brasil com o Peru, os Ashaninka do Rio Amônia não só adotaram o "rumo da sustentabilidade" (Mendes, 2000), como são considerados, hoje, um exemplo de políticas de desenvolvimento sustentável bem-sucedidas. Sem negligenciar os múltiplos avanços propiciados pela nova ideologia do ambientalismo ocidental, este artigo procura mostrar, a partir de uma etnografia realizada com os Ashaninka do rio Amônia, alguns limites e contradições da idéia de desenvolvimento sustentável quando aplicada aos povos indígenas.

Os Ashaninka do Rio Amônia na era do desenvolvimento sustentável

Na década de 1980, o território Ashaninka viveu uma intensa exploração madeireira com invasões mecanizadas e cortes em grande escala que afetaram, direta ou indiretamente, mais de ¼ da Terra Indígena. Além das conseqüências desastrosas para o meio ambiente, essa exploração predatória afetou profundamente a organização social dos índios e pôs em risco sua reprodução cultural.[2] Todavia, se os Ashaninka se referem ao "tempo da madeira" como um período de crise, também ressaltam que foi nele que emergiu uma nova consciência política e ecológica, possibilitando a união do povo em torno da luta pela terra e de projetos de desenvolvimento sustentável.

Com a demarcação da Terra Indígena, ocorrida em 1992, os Ashaninka do rio Amônia buscaram alternativas para a exploração predatória de madeira. Após uma experiência frustrada com a venda de produtos agrícolas, os índios iniciaram uma política ambiciosa de proteção e de recuperação ambiental de seu território e procuraram tirar benefícios de alguns de seus recursos naturais, produzidos de maneira sustentável. Além da produção e da comercialização de artesanato nativo que constitui, desde então, a principal

2. Sobre as conseqüências da exploração madeireira na década de 1980 entre os Ashaninka do rio Amônia, ver Pimenta (2002: 131-142)

fonte de renda da comunidade, os Ashaninka começaram a se envolver em uma série de projetos de desenvolvimento sustentável com diferentes parceiros do indigenismo.[3]

Em 1992, no âmbito da "Aliança dos Povos da Floresta",[4] os Ashaninka criaram a associação indígena APIWTXA e iniciaram uma parceria com o Centro de Pesquisa Indígena (CPI)[5] para viabilizar o aproveitamento sustentável de recursos naturais da Terra Indígena. Entre 1992 e 1995, o projeto "Óleos e essências florestais nativas" foi financiado, principalmente, com recursos oriundos da Chancelaria da Áustria e treinou um grupo de jovens ashaninkas nos procedimentos básicos da pesquisa: identificação botânica, processos de coleta, extração e processamento das essências, etc. Mais de cinqüenta produtos, entre óleos, folhas, polpas, castanhas e outros foram pesquisados e catalogados durante os três anos do projeto. Os potenciais econômicos de cada um foram estudados, levando-se em consideração a porcentagem de óleo produzida, sua qualidade e a possibilidade do uso das essências na comercialização.

Em 1995 e 1996, os Ashaninka do rio Amônia, em parceria com o Instituto de Pesquisa e Estudos Florestais (Ipef) da Escola Superior de Agricultura Luis de Queiroz (Esalq) em Piracicaba (São Paulo), experimentaram a coleta de sementes de árvores nativas. Mais de vinte famílias indígenas envolveram-se nessa atividade voltada para o mercado de reflorestamento. As quinze espécies de sementes coletadas eram encaminhadas ao Ipef. Pelo acordo de parceria, o Instituto encarregava-se da comercialização das sementes e, após a cobrança de uma taxa de 25% para

3. Utilizo, aqui, o termo indigenismo seguindo a definição proposta por Ramos (1998: 5-7), ou seja, um campo político e semântico, construído não só pelo Estado e pelos índios, mas também pelos outros atores da cena indigenista (ONGs, antropólogos, missionários, etc.).

4. Falarei mais adiante da "Aliança dos Povos da Floresta" que uniu, no final da década de 1980 e início dos anos 1990, índios, seringueiros e outras populações tradicionais da Amazônia em uma luta comum frente aos programas de desenvolvimento destruidores do meio ambiente e do modo de vida dessas populações.

5. Organização não governamental criada em 1989 e estreitamente ligada ao Núcleo de Cultura Indígena (NCI), fundado em 1985 e dirigido pelo líder indígena Ailton Krenak. O CPI viabilizava programas de pesquisa na área ambiental em diferentes partes do Brasil para o aproveitamento sustentável dos recursos naturais das terras indígenas e a capacitação de técnicos nativos.

as despesas de armazenamento e conservação, repassava o valor restante para a APIWTXA, de acordo com as vendas.

Durante essa parceria com o Ipef e a Esalq, surgiu a idéia de criar uma reserva de mogno na Terra Indígena. O projeto pioneiro deveria reagrupar, em área protegida, uma população geneticamente representativa de madeiras em risco de extinção e de grande valor econômico, principalmente o mogno que fora devastado pela exploração madeireira na década de 1980. A área de reserva ocuparia cerca de 20% da Terra Indígena e seria interditada para qualquer outra atividade humana.[6] Todavia, frente à novidade da experiência, da falta de uma legislação específica sobre o assunto e em razão de problemas internos à comunidade, os Ashaninka não deram prosseguimento a essa iniciativa.[7]

O envolvimento da comunidade com outras atividades produtivas (principalmente o artesanato), problemas de infra-estrutura e dificuldades em lidar com uma legislação ambiental complexa e em redefinição constante frente aos problemas de biopirataria, levaram os Ashaninka a abandonar temporariamente a coleta de sementes nativas para a comercialização. No ano 2000, no entanto, a APIWTXA foi convidada por técnicos da Fundação de Tecnologia do Acre (Funtac) para participar de um novo projeto de comercialização de sementes e essências florestais que se integra no programa econômico do governo estadual criado em torno da idéia de sustentabilidade. A associação indígena também mantém contatos com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) com os mesmos objetivos.

---

6. Percebe-se aqui uma clara tendência conservacionista que ilustra uma das contradições das relações entre ambientalismo e indigenismo. Ao mesmo tempo que os índios são considerados "protetores da natureza", eles são incentivados a criar reservas ambientais fechadas em seus próprios territórios porque, na concepção ocidental dos adeptos do conservacionismo, para ser preservada, a natureza não pode conviver com os homens. Ora, o ecossistema amazônico, contrariamente ao senso comum e a uma visão também difundida por certos antropólogos adeptos da ecologia cultural norte-americana (Meggers, 1971), não é um espaço natural virgem, mas o produto da atividade humana. Nesse ponto, ver, por exemplo, Balée (1992).

7. No entanto, a idéia de criar uma reserva genética de mogno dentro do território indígena não foi totalmente abandonada. As lideranças da APIWTXA dizem aguardar mais informações sobre o assunto e a legislação vigente para avaliar a viabilidade do projeto.

Ao longo dos últimos dez anos, a APIWTXA obteve financiamentos de diversas fontes e iniciou novas parcerias com diferentes atores do indigenismo que possibilitaram a implementação de alternativas econômicas que respeitam as normas ambientais. Além das atividades já expostas e sem entrar nos detalhes de cada projeto, gostaria de mencionar algumas outras iniciativas que mostram a amplitude desse fenômeno entre os Ashaninka do rio Amônia. Todos os projetos desenvolvidos pela APIWTXA integram-se no quadro geral da nova configuração política do desenvolvimento amazônico e buscam conciliar a preservação da natureza com alternativas econômicas viáveis para a comunidade.

Em 1994, ainda no âmbito da "Aliança dos Povos da Floresta", os Ashaninka realizaram com a embaixada dos Países Baixos um pequeno projeto de vigilância e conservação ambiental que financiou uma infra-estrutura mínima para a proteção do território indígena contra as invasões. Com esse recurso, os índios adquiriram dois rádios com placas solares, binóculos, combustível e restauraram os barcos da associação.

Após a parceria entre a APIWTXA e o CPI, interessado em viabilizar comercialmente alguns resultados, o técnico responsável pela execução do antigo projeto fundou a empresa *Tawaya*, em Cruzeiro do Sul, com o objetivo de produzir óleos e gorduras, a partir de produtos nativos da região, e sabonetes destinados ao mercado de cosméticos. Em 1999, a empresa iniciou lentamente suas atividades com óleo de buriti e gordura de murmuru e os Ashaninka participaram ativamente da coleta de castanha de murmuru (palmeira: *astrocaryum* sp). Hoje, já na fase de comercialização, a *Tawaya* continua trabalhando com populações tradicionais do Alto Juruá (índios, seringueiros, ribeirinhos) e também procura dar prosseguimento à pesquisa iniciada em 1992 com os Ashaninka do rio Amônia.[8]

Ainda em 1999, a comunidade indígena trabalhou na coleta de um cipó denominado regionalmente de "espera-aí" (*uncaria tomertosa*) utilizado na indústria farmacêutica. Também conhecido no Vale do Juruá como "unha de gato", o cipó é muito espinhoso e abundante na área. Ele cresce

8. Embora os Ashaninka sejam parceiros privilegiados da empresa, as relações entre a APIWTXA e a *Tawaya* são complexas. Elas envolvem, entre outros assuntos polêmicos, questões de direitos autorais sobre os produtos pesquisados que criaram alguns atritos nos últimos anos (Pimenta, 2002: 398-416).

rapidamente, obstrui os caminhos, invade os roçados e é considerado uma praga pelos Ashaninka. A coleta de "espera-aí" envolveu 45 famílias indígenas. A produção de cerca de 25 toneladas foi encomendada e vendida para a empresa *Biosapiens*. No entanto, a atividade foi abandonada por iniciativa dos índios. Além dos altos gastos com o transporte do produto que minimizava os benefícios da comunidade, os Ashaninka afirmam que a empresa não tinha nenhum plano de manejo para a coleta do "espera-aí" e não estava interessada em investir na proteção ambiental.

No ano 2000, em cooperação com a Secretaria de Coordenação da Amazônia do Ministério do Meio Ambiente (SCA/MMA) e o governo do Estado do Acre, com financiamentos do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável (Pnud), a APIWTXA implementou um projeto de apicultura. Além de envolver famílias ashaninkas, o projeto "Capacitação em métodos de extração e manejo de abelhas melíponas" também incorporou índios de outras terras indígenas da região (Kaxinawá do rio Jordão e Kaxinawá do rio Breu) e moradores do assentamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e da Reserva Extrativista circunvizinhos. Se, em um primeiro momento, o projeto objetivava a produção de mel como remédio contra a gripe e a tosse e como produto destinado à melhoria da alimentação da comunidade, ele previa uma futura comercialização. É interessante notar que uma das justificativas apresentadas pela APIWTXA para obter os recursos foi que a criação de abelhas, além de fortalecer a dieta alimentar e a economia da comunidade, aumentava a produção de frutas nos sistemas agroflorestais e contribuía para o desenvolvimento das espécies frutíferas; um aumento de frutas que beneficiaria a alimentação não só dos homens, mas também dos pássaros e dos peixes.

Já com certa experiência nesse tipo de projeto, ainda em 2000, os Ashaninka do rio Amônia encaminharam uma ambiciosa proposta de "manejo de sistemas agroflorestais e de recuperação ambiental de áreas degradadas" ao PD/A.[9] A idéia nasceu durante uma visita das lideranças da APIWTXA à

9. Os Projetos Demonstrativos tipo A (PD/A) são subprogramas do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7). Esses projetos são financiados com recursos oriundos dos principais países industrializados, principalmente, da Alemanha por meio do GTZ e do KsW, respectivamente, agência de cooperação e banco do governo alemão. Para uma análise da política do PD/A e do PPG7, ver Pareschi (2002).

Fundação Nacional do Índio (Funai) em Brasília, em setembro de 1998. Assessorado por um engenheiro agrônomo, o projeto intitulado "*Ãtame Aniro*: A floresta é nossa mãe" foi planejado por três anos, com um valor total de cerca 250 mil dólares. A proposta foi encaminhada ao PD/A em Brasília para avaliação em setembro de 2000, mas em razão de mudanças na estrutura do PPG7 com a criação do PDPI,[10] ela ficou engavetada durante meses e acabou não sendo implementada. No entanto, o projeto "*Ãtame Aniro*" merece alguns comentários. Além de ser emblemático das preocupações dos Ashaninka com o meio ambiente, ele mostra a importância crescente tomada pela ideologia do desenvolvimento sustentável nas relações desse grupo indígena com os brancos.

O objetivo geral desse projeto era recuperar áreas de floresta degradadas pela exploração madeireira e capacitar a comunidad Ashaninka na gestão ambiental sustentável dos recursos naturais de seu território. Embora, desde a cooperação com o CPI, os Ashaninka venham recebendo apoio de vários setores para iniciar políticas de sustentabilidade de seus recursos naturais, as ações até então realizadas eram formadas por pequenos projetos isolados, sem conexão entre si (projeto de "óleos e essências", comercialização de sementes nativas, criação de abelhas, etc.). Ao elaborar o projeto para o PD/A, a APIWTXA tinha a idéia de dar continuidade a essas atividades bem-sucedidas e construir um grande projeto que abarcasse todos os outros. Os Ashaninka procuravam, assim, sistematizar, potencializar e ampliar as diferentes experiências da comunidade com o uso sustentável dos recursos naturais de seu território.

O projeto previa a implantação de Sistemas Agroflorestais (SAFs) onde deveriam ser plantadas cerca de 15 mil mudas de espécies frutíferas (cupuaçu, açaí, buriti, etc.); de essências florestais produtoras de óleos (copaíba, bálsamo, cumaru, etc.); de sementes; de plantas medicinais e de árvores fornecedoras de matéria-prima para a construção (mogno, cedro, amarelinho, cerejeira, etc.), para a confecção de artesanato ou a fabricação de corantes vegetais. Pretendia-se trabalhar essas mudas em um viveiro a ser construído na aldeia. Esta também seria beneficiada com a construção

10. Os Projetos Demonstrativos para Populações Indígenas (PDPI) foram criados no ano 2000 para atender às necessidades específicas dessas populações. Até então, o PD/A financiava tanto os projetos oriundos de comunidades indígenas, como não indígenas.

de uma usina experimental para a extração de óleos essenciais e moagem de sementes que poderiam servir como aromatizante e de uma "casa do aprendizado" onde deveriam ser feitas palestras semanais sobre atividades, reuniões de trabalho e cursos de "formação e manejo de sistemas agroflorestais". Todas essas construções deveriam ser realizadas com madeiras desvitalizadas, aproveitadas das quedas naturais ou retiradas de plantios ashaninkas e nenhuma espécie nativa da floresta primária poderia ser derrubada.

A "casa do aprendizado" seria equipada com televisão, videocassete, retroprojetor, projetor de *slides*, computador, máquina fotográfica, gravadores, etc. O projeto também previa o financiamento de dois barcos a motor, de um poço artesiano, de ferramentas diversas, de equipamentos de manutenção, etc. Em Cruzeiro do Sul, estava prevista a compra de uma camionete usada para permitir aos Ashaninka deslocar-se do porto e/ou aeroporto até a sede da APIWTXA. Esse veículo asseguraria também o recebimento dos produtos vindos da Terra Indígena e as remessas de mercadorias e bens industrializados para a aldeia.

Durante os três anos de sua execução, o projeto também deveria custear as despesas administrativas da associação APIWTXA: água, luz, telefone, *Internet*, etc. Previa a contratação, duas vezes por ano, de consultorias especializadas para o acompanhamento dos trabalhos e de uma empresa privada para assessorar os índios no trabalho administrativo e contábil. Finalmente, durante esse período, o projeto contrataria três lideranças, responsáveis pela execução das atividades.

É importante notar que a proposta não se limitava apenas à Terra Indígena Ashaninka. Além dos benefícios para essa comunidade, o projeto previa a participação de outras populações do Alto Juruá, indígenas e não indígenas, nas atividades de desenvolvimento sustentável a ser conduzidas na aldeia. Essa preocupação não é uma novidade. Ela já estava presente no projeto com o CPI e é emblemática da estratégia política da APIWTXA que, desde a demarcação territorial, procura ampliar e difundir suas experiências de sustentabilidade para conscientizar as populações vizinhas e iniciar um vasto plano de gestão ambiental da bacia do Alto Juruá. Com efeito, as lideranças da associação consideram que um dos maiores problemas enfrentados hoje pela comunidade é causado pelos brancos vizinhos, moradores de um assentamento do Incra e da Reserva Extrativista do Alto Juruá que, por falta de alternativas econômicas sustentáveis e em razão do

esgotamento dos recursos naturais em seus territórios, invadem, periodicamente, a Terra Indígena em busca de caça ou de madeira. Desde a demarcação territorial, a APIWTXA tenta sensibilizar a população vizinha sobre as idéias do desenvolvimento sustentável e diminuir o impacto socioambiental causado por essas invasões que geram conflitos com os brancos. Para implementar essa nova consciência na população regional, os Ashaninka procuram integrar famílias não indígenas nos projetos desenvolvidos na comunidade. Eles cultivam a esperança de que essas famílias levem as novas alternativas econômicas para seus respectivos lugares e atuem como exemplo para seus vizinhos. Ainda com esse objetivo, os índios venderam e doaram mudas de várias espécies para serem plantadas no assentamento do Incra, na Reserva Extrativista e no pequeno município de Marechal Thaumaturgo. Quando surge a oportunidade, as lideranças da APIWTXA realizam palestras nessa cidadezinha para sensibilizar a população regional sobre a importância da preservação do meio ambiente e a necessidade de implantar novas alternativas econômicas.

O projeto que os Ashaninka apresentaram ao PD/A salientava, portanto, essa preocupação com o entorno da Terra Indígena e a situação vivida pelas populações da região. Além dos Ashaninka, a proposta contemplava os moradores da Reserva Extrativista, do assentamento do Incra e mais seis terras indígenas do Vale do Juruá, dando continuidade e ampliando a política interétnica da APIWTXA.[11] Embora sediado na aldeia Ashaninka que concentraria os trabalhos e as oficinas de capacitação, o projeto objetivava levar esses conhecimentos além dos limites do território indígena e desembocar, progressivamente, na implantação de uma gestão ambiental sustentável de toda a bacia do Alto Juruá. Assim, algumas medidas incorporadas ao projeto, tais como a participação nos cursos e nos seminários dessas populações e a divulgação dos trabalhos por meio de cartilhas e de um programa radiofônico semanal, são consideradas o primeiro passo para viabilizar a médio prazo essa idéia de gestão sustentável de toda a região.

11. Essa dimensão foi salientada por todos os observadores externos que tiveram a oportunidade de conhecer a proposta. Ela era certamente a mais interessante e original para esse tipo de projeto, contemplando, até mesmo, uma terra indígena de Ashaninka peruanos, situada na faixa de fronteira internacional e circunvizinha do território dos Ashaninka brasileiros.

Após a fase de luta política para a demarcação territorial, os Ashaninka do rio Amônia integraram o "mercado de projetos", negociando o uso sustentável de seus recursos naturais com instituições públicas ou privadas, Organizações Não Governamentais (ONGs), empresas "verdes", instâncias governamentais, organismos financiadores internacionais. Esse fenômeno é comum a várias organizações indígenas da Amazônia que, ao longo da última década, vêm passando de uma etnicidade estritamente política baseada em reivindicações territoriais e legalistas a uma "etnicidade de resultados" marcada pela busca de projetos de desenvolvimento sustentável (Albert, 2001: 197-207). No entanto, se a APIWTXA soube adequar-se ao novo contexto do indigenismo e usar o discurso ambientalista para viabilizar novas alternativas econômicas, valorizando o uso sustentável de seus recursos naturais, é importante mostrar que essa preocupação com a sustentabilidade também é fruto de um processo histórico específico de conscientização interna da população sobre a problemática ambiental que encontra muitas analogias com a cultura do povo e não, simplesmente, um fenômeno imposto por circunstâncias externas.

"A floresta é nossa mãe": os Ashaninka e o meio ambiente

Os danos ambientais causados pela exploração predatória de madeireiras e a demarcação da Terra Indígena criaram uma nova concepção de território e o que poderíamos chamar de uma nova "prática ecológica" que hoje permite aos índios dialogar com os ambientalistas em torno da idéia de desenvolvimento sustentável.

Todavia, para os Ashaninka, o manejo dos recursos naturais não nasceu com a introdução desses projetos. Mesmo tendo participado ativamente da exploração madeireira a serviço dos patrões para adquirirem os bens industriais dos quais tinham se tornado dependentes, os índios afirmam nunca ter praticado desmatamentos intensivos como os brancos e acrescentam que sempre mostraram uma preocupação "ecológica" com a utilização de seus recursos naturais. Eles apresentam, por exemplo, a agricultura itinerante, atividade comum aos povos indígenas da Amazônia, como um meio que lhes permitia usufruir do meio ambiente sem prejudicar o ecossistema. Como

afirma o líder Ashaninka Francisco Pianko, enquanto antigamente, após alguns anos de uso de uma área, a migração das famílias possibilitava a regeneração dos solos, a exploração madeireira e a demarcação da Terra Indígena que fixou limites territoriais mudaram totalmente esse cenário:

> Antigamente, tinha a noção de manejo, tinha os valores, mas não tinha noção que aquilo [recursos naturais] ia se acabar, ia se perder. Quando eu comecei a trabalhar foi muito para fazer as pessoas sentir que aquilo podia se acabar (...). Hoje, nós estamos com um território já limitado, todo demarcado, todo definido já. Não tem para onde correr. Naquela época, ninguém impedia, não tinha limites para cada um, hoje, tem. Então, agora a gente tem que trabalhar para cuidar daquilo que é nosso (...). Nós vimos trabalhando com essa questão [desenvolvimento sustentável] depois que foi definido os limites da nossa Terra. Antes, era assim. Eles [os Ashaninka] chegavam num local como esse (...), usavam a área durante dois ou três anos e se mudavam para outro canto (...). Então, esse lugar aqui, ele começava a se recuperar de novo. Quando eles usavam o outro canto, mudavam de novo para outro lugar (...). Era manejo mesmo do território. Então, quando ele voltava assim, uns dez anos depois, aqui, já estava bom para morar de novo. Sempre teve isso (...). Só que com a ocupação de madeireiros, de caçadores, aí foi tirando essa liberdade de andar. Aí, as pessoas não iam por querer, eram obrigadas a sair mesmo. Agora, a gente tem a terra, mas a gente não pode mais usar o território como antigamente e temos que fazer esses trabalhos.

Os Ashaninka também dizem ter uma tradição antiga de plantar espécies florestais. Assim, como o artesanato que não é apenas uma atividade que surgiu para o mercado, mas uma característica cultural do povo, também os plantios não nasceram com a ideologia do desenvolvimento sustentável. Os índios contam que durante a exploração madeireira, ao mesmo tempo em que eram obrigados a participar da derrubada das árvores para sustentar suas famílias, também plantavam várias espécies nos roçados, perto das casas e até nas estradas abertas na floresta pelas madeireiras. Esses plantios eram comuns e tinham várias funções. Por exemplo, além de servir para a alimentação e a medicina tradicional, eles também forneciam a matéria-prima para a confecção de artesanato ou construções diversas (casas, canoas, etc.).[12]

---

12. Cabe notar que esses plantios nem sempre têm uma utilidade prática. Muitas vezes, os Ashaninka afirmam que plantam simplesmente porque "acham bonito". Essa preocupação estética é evidente na aldeia indígena.

A nova conjuntura histórica ampliou, consideravelmente, essa prática de plantios que se multiplicou, sobretudo, durante e após o projeto de óleos e essências nativas desenvolvido com o CPI. Hoje, as famílias ashaninkas, em grau variável, plantam várias espécies de árvores nos roçados ou nas imediações das casas.[13] Esse trabalho é incentivado pelas lideranças e está sob a responsabilidade do agente agroflorestal Benke Pianko que criou, em 1999, um grupo de agentes agroflorestais mirins formado por alunos da escola indígena.

A nova preocupação dos Ashaninka com o meio ambiente e o uso sustentável de seus recursos também é visível em relação à fauna. Após os danos causados pela exploração madeireira e pelas pescarias e caçadas predatórias realizadas por posseiros, os Ashaninka iniciaram por conta própria um plano de manejo da fauna na Terra Indígena. Muitos animais como o tracajá (*shenpiri*), quase desapareceram da região durante a década de 1980. Em 1993, em reunião comunitária, os Ashaninka discutiram o manejo do tracajá e decidiram proibir a coleta de ovos e o consumo da carne do animal durante um período de três anos. A população de tracajás, que estava em vias de extinção no rio Amônia, aumentou novamente. Hoje, os Ashaninka voltaram a comer a tartaruga e os ovos que coletavam de maneira seletiva.

De forma semelhante, para preservar os peixes, os índios proibiram o uso do veneno timbó (*waakashi*) nas pescarias realizadas no rio Amônia e nos principais igarapés. Hoje, o veneno só é utilizado ocasionalmente nas cabeceiras dos pequenos igarapés e os peixes voltaram a povoar as águas dos rios. Para garantir seus recursos aquáticos, os Ashaninka introduziram o tracajá e algumas espécies de peixes no lago situado nas proximidades da aldeia e objetivam desenvolver no local um projeto de piscicultura.

Como a pesca, a caça também foi alvo de importantes iniciativas dos Ashaninka destinadas a repovoar a floresta com os animais tradicionalmente caçados por eles. Desde 1992, os índios procedem a uma rotatividade das áreas de caça e estabeleceram zonas de refúgio para os animais.[14]

13. Contrariamente à proposta de Sistemas Agroflorestais (SAF) encaminhada ao PD/A, os plantios ashaninkas também incluem espécies frutíferas não nativas da Amazônia (laranjas, tangerinas, etc.).

14. No entanto, podemos legitimamente nos perguntar se essas áreas de proteção são resultado de uma clara consciência politico-ecológica dos índios ou apenas fruto das características geográficas e da dispersão populacional dos Ashaninka pelo território. Com efeito, as

Os informantes afirmam que nos primeiros anos que se seguiram à demarcação territorial, a comunidade esforçou-se para reduzir as caçadas. Durante esse período, foi proibida a caça a certos animais em risco de extinção, como o mutum ou certas espécies de macaco. A fauna se recompôs e hoje é encontrada com mais facilidade na floresta.[15]

A caça é uma atividade central na sociedade Ashaninka e tem um grande valor cultural. Por meio dela, desvelam-se algumas dimensões dos laços estreitos que ligam os índios ao seu meio ambiente. O exemplo da caça permite mostrar o caminho que separa as concepções indígenas sobre o mundo natural do pensamento ocidental sobre a natureza. Assim, o que os Ashaninka chamam hoje de "manejo da caça" não é apenas determinado pela conjuntura histórica atual, mas está estreitamente relacionado a crenças e práticas próprias de sua cultura que nada têm a ver com o que nós, brancos, chamamos de "natureza".

Embora os povos nativos da Amazônia tenham encontrado ao longo dos séculos formas sutis de convivência com o seu meio ambiente e saibam hoje se adequar aos estereótipos do discurso ambientalista ocidental que apresenta o índio como um ser "naturalmente ecológico", cada sociedade indígena apreende sua relação com a natureza de uma maneira original por meio de sua cultura específica. A etnografia amazonista apresenta uma literatura abundante e diversas teorias sobre as relações das populações indígenas com o meio ambiente. Não cabe aqui investigar a riqueza e a complexidade dessas relações entre os Ashaninka do rio Amônia, mas apenas

---

reservas de caça estão situadas nas áreas que foram mais atingidas pela exploração madeireira. Ora, esses lugares também são distantes da atual aldeia. Eles não contam com a presença de moradores nos arredores e são apenas ocasionalmente visitados pelos índios. Enquanto os territórios de caça usados geralmente pelos Ashaninka se situam nas zonas de floresta próximas à aldeia, os lugares mais distantes são mais propícios à tranqüilidade da vida animal, constituindo, de fato, "reservas" de caça.

15. Acredito que a fauna tenha aumentado consideravelmente no rio Amônia após a demarcação territorial e a saída dos brancos. No entanto, embora o manejo da caça pelos Ashaninka seja, freqüentemente, apresentado pelas lideranças como tendo resultado numa situação idílica de grande fartura de animais, pude observar que a realidade é bastante diferente. Se todos os Ashaninka concordam em dizer que a fauna aumentou depois da exploração madeireira, as famílias indígenas ainda enfrentam dificuldades para encontrar caça.

salientar, pelo exemplo da caça e das relações dos índios com os animais, que a concepção Ashaninka da natureza se integra em uma cosmologia própria e difere profundamente da ideologia do ambientalismo ocidental.

Mesmo não representando um pensamento monolítico, mas um movimento plural que se compõe de tradições e aspirações múltiplas (conservacionismo, socioambientalismo, etc.) que buscam criar uma nova relação do homem com a natureza, o ambientalismo é fruto do pensamento ocidental (Ribeiro, 1992; Pareschi, 1997). Se algumas de suas vertentes se aproximam da ideologia do indigenismo e possibilitam um novo espaço simbólico de diálogo e de troca de experiências (Conklin e Graham, 1995), o ambientalismo não deve ser confundido com os laços socioculturais peculiares que unem cada sociedade indígena ao seu meio ambiente.

Assim, as relações dos Ashaninka com a natureza são mediadas por uma práxis simbólica e cultural específica que dá destaque, no caso da caça, aos laços estreitos que ligam o caçador aos animais caçados. Os Ashaninka dizem que não podem maltratar a fauna e que o bom caçador só deve matar a quantidade necessária à alimentação. Contrariamente ao branco, que pratica uma caça intensiva e desperdiça parte de suas presas (cabeça, pés, etc.), os índios afirmam matar apenas o que é necessário e aproveitar ao máximo cada animal. Essas diferenças são totalmente alheias às concepções do ambientalismo ocidental e se explicam por uma concepção diferente da "natureza" e da relação homem/animal.

Entre os Ashaninka, o êxito na caça é motivo de orgulho e atributo de prestígio. Um jovem pretendente ao casamento deve demonstrar suas qualidades de caçador e presentear sua noiva e sogro com suas presas. Com essa atitude, ele já demonstra sua capacidade de prover a alimentação de sua futura família. Um péssimo caçador é considerado um péssimo esposo.

O aprendizado da caça inicia-se na infância. Desde cinco ou seis anos de idade, os meninos ashaninkas brincam com pequenos arcos e flechas inofensivos na aldeia tentando acertar alvos diversos. Após esse período, quando a criança "muda sua voz", ou seja, começa a tornar-se adulta, aproximadamente na faixa de doze anos de idade, o aprendizado continua, geralmente com o pai, um irmão mais velho ou um tio, nas zonas de floresta próximas à aldeia. Durante esse período, o caçador é proibido de ingerir a carne de suas presas. Os Ashaninka afirmam que, primeiro, o jovem tem de se acostumar a matar muitos animais de uma mesma espécie para, então, poder nutrir-se da carne. Vários outros tabus estão relacionados à caça. Por

exemplo, uma mulher menstruada não pode tocar na espingarda, no arco ou nas flechas de um homem. A desobediência a essas regras faz o caçador perder a pontaria e tornar-se "panema" (*kaietsi*). Os índios também conhecem vários tipos de ervas mágicas (*iwenki*) que usam para ter êxito nas expedições na floresta e para atrair certas espécies de animais.

Para os Ashaninka, não existe uma nítida separação entre o mundo animal e o mundo humano. Os animais, como a floresta, os rios e o universo, de modo geral, foram criados por *Pawa*, o Deus-Criador e a maior divindade entre os Ashaninka. Antigamente, os animais eram humanos e foram progressivamente transformados na sua condição atual por *Pawa* ou pelos *Tasorentsi*[16] para servir de alimentação aos homens. Assim, os laços que unem os índios ao reino animal não apresentam o caráter de uma relação assimétrica homem/animal e não são apenas informados por uma atitude predadora do primeiro em relação ao segundo. Os tabus alimentares, por exemplo, têm uma explicação mitológica. Dessa forma, os pássaros japós (*txowa*), categoria na qual está incluído o japiim (*tsirotsi*), são considerados Ashaninka e sagrados, muito respeitados pelos índios. Os *txowa* são os mensageiros de *Pawa* na Terra. Donos do *kamarãpi* (*ayahuasca* e o ritual a ela associado), eles também auxiliam o xamã em suas atividades. Mesmo sendo visíveis apenas sob a forma de pássaro, os Ashaninka afirmam que os japós têm os atributos da humanidade. Eles vivem em sociedade de uma maneira semelhante à dos índios, mas não conhecem as imperfeições da vida dos ashaninkas humanos, não brigam entre si e vivem em uma sociedade ideal em harmonia com os ensinamentos de *Pawa*. Ou seja, a sociedade dos *txowa* é a projeção ideal da sociedade humana. As cobras (*mãki*), embora também objeto de tabus alimentares, em oposição aos japós, estão associadas ao mundo dos mortos (*kamari*).

Os Ashaninka caçam uma grande variedade de animais: caititu (*kitayriki*), veado (*maniro*), anta (*kemari*), paca (*samani*), queixada (*shintori*), várias espécies de pássaros e de macaco, etc. Todos esses animais, no entanto, têm um dono. Os índios afirmam que *Maninkari*, literalmente,

16. Os *Tasorentsi* são divinidades ashaninkas que têm o poder de transformar o mundo pelo sopro. Eles habitam no alto (*henoki*), abaixo de *Pawa*, o mais poderoso de todos os deuses, e formam o panteão Ashaninka que criou e governa o universo. Sobre a cosmologia Ashaninka, ver Weiss (1969).

"aquele que está escondido", é um Ashaninka que mora na floresta e cuida dos animais silvestres. Filho de *Pawa* e poderoso *Tasorentsi*, *Maninkari* vive escondido, aparecendo raramente aos humanos. É apresentado como um homem elegante, vestido com uma *kushma*[17] preta, usando um *amatheyrentsi*[18] e um *txoshiki*.[19] *Maninkari* cria os animais e regula a caça, liberando os bichos na floresta conforme as necessidades dos índios, mas também em função do comportamento dos caçadores.

Segundo os índios, *Maninkari* não gosta que os homens "brinquem com os animais". Quando um Ashaninka vai caçar, ele deve "atirar e matar". Caso o animal fique ferido e escape, ele vai imediatamente se queixar a seu dono da falta de habilidade do caçador. A visão de um animal ferido irrita profundamente *Maninkari* que, para poder liberar novamente o bicho na floresta, terá de curá-lo dos ferimentos provocados pela incompetência do caçador.

Um outro comportamento irresponsável que deixa *Maninkari* furioso é "matar para estragar". Segundo os índios, essa atitude é característica dos brancos que matam mais que necessitam para comer e desperdiçam partes do animal. Quando isso ocorre, ou seja, quando um indivíduo mata mais que o necessário para suprir as necessidades alimentares de sua família e de seus parentes próximos, os Ashaninka afirmam que *Maninkari* "fica com raiva" e esconde a caça. Dizem que o dono da caça odeia os brancos e que, durante a exploração madeireira, ele escondia deliberadamente os animais porque os posseiros não respeitavam sua vontade, maltratavam os bichos e faziam mau uso de sua carne (desperdício, comercialização, etc.).

Hoje, afirmam que os animais voltaram a povoar as florestas da Terra Indígena porque os brancos saíram da área e os Ashaninka sabem caçar, respeitando os animais. O *Maninkari* ficou mais amável e mostra-se tolerante.

---

17. Vestimenta tradicional e poderoso símbolo de identidade. Na realidade, o termo *kushma*, apesar de ser comumente usado pelos índios, é de origem quéchua. Na língua Ashaninka, o nome da túnica é *kitharentsi* que também especifica o tecido e o tear onde é fabricada.

18. Chapéu tradicional usado exclusivamente pelos homens, feito de uma palmeira de cocão (*kõtaki*) e enfeitado com penas de arara.

19. Colar masculino confeccionado com várias espécies de sementes nativas. É usado a tiracolo em diagonal, com muitas voltas, geralmente, enfeitado com adornos (*thatane*) que caem nas costas.

No entanto, alguns comportamentos individuais podem não se enquadrar à norma social e irritar periodicamente o pai dos animais que decide então castigar o caçador e deixá-lo "panema". Às vezes, em função da gravidade dos atos, toda a comunidade pode ficar prejudicada por causa da atitude irresponsável de um caçador. Os índios contam, por exemplo, que, um dia, um Ashaninka insensato dizimou um bando de queixadas, matando muitas delas sem necessidade. Ao ver esse comportamento absurdo, *Maninkari* chamou todos os animais e os guardou cercados no seu quintal, deixando a comunidade sem caça durante um longo período.

Para obter sucesso em suas caçadas, os Ashaninka sabem que têm de respeitar as regras de *Maninkari* e poupar os animais: matar e não apenas ferir e matar só o necessário para suprir suas necessidades. Em tempos de penúria de caça ou quando um índio fica "panema", o xamã, com o apoio do *kamarãpi* e dos *txowa*, pede ao *Maninkari* para perdoar os erros dos imperfeitos humanos e liberar novamente os animais na floresta. Assim, pelas palavras do xamã Aricêmio, que nos fala de *Maninkari*, podemos ver que o "manejo sustentável" da caça já é uma preocupação cultural dos Ashaninka, independentemente das novas ideologias ocidentais decorrentes do ambientalismo:

> [*Maninkari*] é Ashaninka mesmo, tem um chapéu, uma *kushma* dele, tudo assim como nós. Às vezes, quando vai caçar, ele vem atrás sem dizer nada e não pode ver ele. Aí pode andar, andar, andar (...). Qualquer caçador que vai no mato tem que pedir a ele, fala assim: "Eu quero ser teu amigo, eu quero uma comida para eu levar em minha casa, não tenho nada para comer lá". Aí, *Maninkari* está escutando, não se pode ver ele, mas ele está escutando. Aí, quando tu acaba de rezar, tu vai mais lá [na frente], aí tu encontra caça, um porquinho, um veado, aí pode matar (...) pan, pan! Já tem comida porque tu rezou, tu pediu a ele e ele é teu amigo. Aí, tu chega em casa com caça, não pode comer só macaxeira, né? (...). Um dia, tinha um Ashaninka que matava mesmo, matava tudo, gostava de matar e estragar. Aí, um dia, quando ele foi no mato, ele não encontrou mais nada. Aí, o *Maninkari* estava escondido, aí ele saiu e conversou. "Eu estou procurando qualquer um animal para matar e levar em casa" [disse o Ashaninka]. "E esses dias, por que tu estragou? Por que tu não deu a outro pessoal? Por que tu deixou ficar podre? Tu estragou mesmo. Agora, pode agüentar com fome". Aí, ele [o Ashaninka] veio embora, não encontrou mais nada, chegou em casa com fome, sem nada. Por isso

> é que Ashaninka não pode estragar, tem que matar para comer mesmo. Nós, por exemplo, temos nossas galinhas e, se mata para estragar, o dono pode ficar com raiva, né? Quando mata, tem que comer tudo (...). *Maninkari* é a mesma coisa: quando estraga, ele esconde. Por exemplo, esse tempo, quando tinha branco, já não tinha mais nem rasto de queixada, nem veado, nem anta. Andava, andava e não tinha nada, nada, nada. Estava acabado porque quando tinha branco para cá, matava, matava e estragava. Aí, branco começou a sair, aí ficou mais calado e começou a vir de novo (...). Foi *Maninkari* que escondeu porque matava muito e estragava. Como branco faz, né? Tira a carne e estraga a cabeça. (...). Ashaninka mesmo não estraga a cabeça, não. Ele come tudo, come a carne e moqueia a cabeça.

A caça é apenas um exemplo que ilustra a complexidade das relações dos Ashaninka com o meio ambiente. Todo o comportamento dos índios com a "natureza" é informado pela cosmologia nativa e o conjunto de crenças que a sustentam. Ora, como mostrou Ramos (1998: 219; 2000), os ambientalistas, geralmente, desprezam esse universo simbólico e continuam vendo a natureza pelo prisma do pensamento ocidental, ou seja, essencialmente, como recurso a ser explorado.

Governar a floresta, educar os índios

Considerada como um vazio demográfico encobrindo opulentes riquezas, a Amazônia tem sido alvo de repetidos esforços do Estado brasileiro para desenvolver e integrar a região ao resto do país. Essa ideologia desenvolvimentista e integracionista intensificou-se na década de 1970 sob o regime militar e teve conseqüências desastrosas para o meio ambiente e os povos indígenas da região.

As conseqüências da comumente chamada "segunda conquista" da Amazônia ganharam visibilidade internacional na década de 1980, mobilizando a mídia e sensibilizando uma opinião pública preocupada com os direitos humanos, a destruição do meio ambiente e os problemas ecológicos planetários. Com a aceleração do processo de globalização, as ONGs adquiriram um poder crescente e, frente a essa situação, exerceram uma

pressão determinante sobre as instituições financeiras internacionais, reorientando, paulatinamente, a política brasileira do desenvolvimento amazônico (Arnt e Schwartzman, 1992; Hurrel, 1992; Little e Ribeiro, 1996; Little, 2001).

Nesse contexto, os índios da Amazônia adquiriram uma visibilidade maior e um poder simbólico capaz de mobilizar as consciências coletivas e de colocar a "questão indígena" no centro dos debates sobre o futuro da região. Instruídos pouco a pouco nos mecanismos da política moderna, criando suas próprias organizações e beneficiando-se da exposição de lideranças carismáticas nos meios de comunicação, os povos indígenas contraíram alianças com novos parceiros (ONGs, seringueiros, empresas "verdes", etc.) e integraram suas reivindicações à nova retórica ambientalista da sustentabilidade.

Esse fenômeno foi particularmente marcante no Acre, onde as lutas sociais das populações tradicionais contra as invasões de suas terras pelos colonos tiveram respaldo internacional após o assassinato de Chico Mendes e a criação da "Aliança dos Povos da Floresta". Assim, no chamado "Primeiro Encontro dos Povos da Floresta" (também "Segundo Encontro Nacional dos Seringueiros"), realizado em Rio Branco entre os dias 25 e 31 de março de 1989, índios, seringueiros e outras populações tradicionais (ribeirinhos, etc.) aliaram-se sob a égide de uma identidade comum e definiram conjuntamente objetivos a ser alcançados nas negociações com o Estado brasileiro e com os organismos financiadores internacionais (Banco Mundial, ONGs ambientalista, etc.).

Superando as diferenças étnicas, a "Aliança dos Povos da Floresta" foi lançada oficialmente no dia 12 de maio de 1989 em São Paulo pelos representantes da União das Nações Indígenas (UNI) e do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) e fez dos temas ecológicos o seu pendão. Instrumento político imposto pelo contexto histórico particular da "segunda conquista" do Acre e, de maneira mais abrangente, da Amazônia, essa aliança articulava o local com redes globais. Ao mesmo tempo em que lutavam para a concretização de ações específicas (demarcação de terras indígenas, criação de reservas extrativistas, etc.), os aliados também remodelavam e norteavam a política amazônica do governo brasileiro com a nova ideologia do desenvolvimento sustentável. Embasadas na expressão de uma situação de exploração comum aos índios e aos seringueiros, as reivindicações eram

alimentadas pela retórica do movimento ambientalista internacional, adaptada e moldada às circunstâncias locais.[20]

Desde 1998, a ideologia do desenvolvimento sustentável impregnou a política oficial do Estado do Acre que, ainda hoje, se destaca no contexto amazônico pela atenção concedida às questões ambientais e às populações tradicionais. Em parte oriunda das lutas políticas do movimento associativo da década de 1980, a atual equipe dirigente se autoproclamou "Governo da Floresta" e criou seu programa político em torno do conceito de "desenvolvimento sustentável". Apesar das iniciativas ainda serem tímidas e, muitas vezes, caracterizadas por preconceitos ou imagens românticas em relação aos índios, a nova orientação política representa uma real mudança na história regional e deu às populações tradicionais do Acre um reconhecimento inédito.[21]

Em razão de sua experiência pioneira em lidar com projetos de desenvolvimento sustentável na região, os Ashaninka são regularmente utilizados por indigenistas, ambientalistas e pelo próprio "Governo da Floresta" como ícones vivos do novo paradigma. Vitrina da nova ideologia do desenvolvimento regional, a imagem dos índios do Amônia serve, periodicamente, de propaganda simplista para difundir os méritos do desenvolvimento sustentável e para legitimar a política do governo do Acre.

No entanto, mesmo tendo incontestavelmente contribuído para melhorar as condições de vida dos índios do rio Amônia e dos povos tradicionais da região de modo geral, a ideologia do desenvolvimento sustentável do "Governo da Floresta" não deixa de levantar problemas que devem ser questionados pela antropologia. Para mostrar alguns paradoxos dessa política, cabe relatar o exemplo concreto de uma reunião realizada na

20. A "Aliança dos Povos da Floresta" constituiu um marco importante do indigenismo acreano, principalmente, na região do Alto Juruá. Foi no Acre que a idéia surgiu e teve o maior respaldo. Os Ashaninka beneficiaram-se muito dessa visibilidade. Com efeito, naquele contexto, originaram-se as parcerias que levaram à demarcação do território e à concretização dos primeiros projetos.

21. Sobre a nova situação histórica dos povos indígenas no contexto regional, ver Valle de Aquino e Iglesias (2000) e Pimenta (2001; 2003). Para uma análise das tensões e contradições da implementação das políticas de desenvolvimento sustentável no Acre, ver Léna (2002: 9-21).

aldeia Ashaninka. Promovido por *tecnocratas da sustentabilidade* do governo acreano, esse evento é ilustrativo da distância entre os universos indígenas e da concepção ambientalista ocidental que orienta os novos projetos de desenvolvimento.

Assim, em março de 2000, concomitantemente à implementação do projeto de apicultura, uma equipe do Instituto do Meio Ambiente do Acre (Imac) realizou uma viagem à Terra Indígena Ashaninka para discutir com os índios um ambicioso programa de desenvolvimento sustentável para toda a bacia do Alto Juruá. Um pouco à imagem do projeto apresentado ao PD/A, a intenção do governo acreano era implementar, com a colaboração da APIWTXA, alguns projetos-pilotos na comunidade Ashaninka e, em seguida, ampliar essas experiências para as populações vizinhas do assentamento do Incra, da Reserva Extrativista do Alto Juruá e de outras terras indígenas. A proposta também não se limitava à esfera econômica e tinha como objetivo político conscientizar as comunidades locais sobre a destruição do meio ambiente e fortalecer o movimento associativo, juntando populações diferentes em torno da idéia de desenvolvimento sustentável promovida pelo governo acreano e reativando a ideologia que tinha originado a "Aliança dos Povos da Floresta" no final da década de 1980. Para o antropólogo, essa reunião criou um momento privilegiado de observação participante e constituiu um exemplo emblemático do que poderia ser chamado, usando as palavras de Ricoeur (1978), de "conflito das interpretações" que as experiências etnográficas proporcionam.

Não querendo limitar a discussão às lideranças da comunidade e alegando que a proposta era "participativa", a coordenadora da equipe do Imac exigiu uma ampla participação das famílias ashaninkas. A platéia foi composta não só de representantes dos principais grupos domésticos, mas também de membros de outras famílias. Os organizadores também exigiram uma forte presença feminina. Ora, nenhum dos membros da equipe do Imac demonstrou interesse e sensibilidade para com a alteridade cultural. Um esforço mínimo nesse sentido teria evidenciado o caráter totalmente formal desse tipo de reunião para os Ashaninka, cuja grande maioria tem um domínio muito precário da língua portuguesa. Da mesma forma, os líderes servem como mediadores entre o mundo dos brancos e o mundo nativo, mas os projetos são discutidos nas assembléias internas ao povo e fortalecidos nos

rituais do *piyarentsi*.[22] De modo semelhante, a exigência de uma ampla participação feminina na reunião ignora simplesmente os modos indígenas de organização social na medida em que, entre os Ashaninka do rio Amônia, as mulheres indígenas não atuam diretamente na esfera política, sobretudo, quando se trata de assuntos de política interétnica envolvendo brancos.[23] Multiplicando os esforços, os líderes ashaninkas conseguiram reunir cerca de 25 pessoas, entre elas algumas mulheres que deixaram suas atividades cotidianas para assistir, perplexas, a uma reunião que lhes era totalmente estranha.

Vindos, supostamente, para ouvir os índios e, de uma maneira bastante ingênua, aprender com eles a lidar com o meio ambiente, a falsa modéstia dos técnicos do IMAC revelou-se rapidamente quando iniciaram a reunião com um curso de Direito Ambiental que propunha informar os índios de como eles deveriam se comportar com a natureza, respeitar a floresta, cuidar da caça, etc. Folhetos e cartilhas foram distribuídos a todos os participantes, contendo os principais pontos da lei estadual de proteção ao meio ambiente. Além de proibir a caça de certos animais protegidos e caçados pelos índios, a lei interditava o uso de cães nas caçadas. Ora, embora o cachorro tenha um estatuto muito desvalorizado na mitologia Ashaninka (associado à chegada do homem branco na terra) e na classificação nativa do reino animal, sendo no dia-a-dia, literalmente, tratado "como cachorro", ele não deixa de ser um companheiro essencial do caçador. Obrigados a ouvir os brancos (mesmo sem entender), os índios, no entanto, não se deram ao trabalho de ler a lei ambiental estadual pela simples razão de que a maioria da população presente era composta por pessoas adultas analfabetas, condição que também passou

22. Esse termo Ashaninka designa a bebida fermentada de mandioca, cujo consumo é comum em várias regiões da Amazônia. No Alto Juruá, ela é chamada de caissuma pelos brancos, no Peru de *masato* e caxiri em outras partes da Amazônia. Entre os Ashaninka, a palavra também designa o ritual no qual a bebida é consumida. Mendes (1991) mostrou que esse ritual não tem apenas uma dimensão festiva, mas também possui dimensões econômicas, políticas e religiosas. Na informalidade do *piyarentsi*, conversa-se de tudo: casamentos, brigas, caçadas, problemas com os brancos, etc. Os projetos, mesmo discutidos em assembléias comunitárias, só são realmente assimilados pela comunidade durante as reuniões de *piyarentsi* (Pimenta, 2002: 371-372).

23. Essa exigência de participação feminina também estava presente nas normas de projetos financiados pelo PD/A e os Ashaninka tiveram de integrar esse requisito na elaboração da sua proposta.

despercebida pelos técnicos do governo regional. Nos dias seguintes, foram encontrados na aldeia, dispersos pelo chão, as cartilhas e os folhetos distribuídos na reunião. Por ironia, a lei ambiental do Estado do Acre serviu de lixo ocidental para poluir a aldeia Ashaninka, geralmente, muito bem cuidada pelos índios.

Após o curso de Direito, a reunião prosseguiu com uma explicação técnica sobre os projetos do IMAC e a propaganda da política de desenvolvimento sustentável do "Governo da Floresta". A linguagem tecnocrática era tão hermética que, após ter perdido o fio condutor da apresentação, preferi focalizar a atenção no comportamento da platéia. Cansados e perplexos, os Ashaninka dividiam-se em dois grupos: os sentados em cadeiras e os sentados no chão.Dentre os últimos, alguns privilegiados encontravam um apoio confortável nas paredes e o olhar invejoso dos outros traía o sentimento geral: essa era a melhor posição para dormir! Das cerca de 25 pessoas presentes, pelo menos oito Ashaninka não resistiram à tentação e foram conquistados pelo sono; os outros, estoicamente, esperavam o fim daquela reunião cujo conteúdo era incompreensível e para a qual sua presença totalmente dispensável.

Apesar das tentativas da equipe do Imac para recolher a visão dos outros índios e das mulheres, apenas os líderes da APIWTXA, já familiarizados com o mundo dos brancos e a política interétnica, participaram dos debates. Quando as perguntas eram mais diretas e um Ashaninka era posto na situação incômoda de expor sua opinião a esses indivíduos estranhos, ele se retraía e respondia com monossílabos, para desespero de seus interlocutores. Enquanto alguns se livravam rapidamente da inquirição delegando a palavra a seus representantes, outros, muitas vezes sem entender as perguntas, concordavam com tudo. No ambiente sufocante de um local exíguo e completamente inadequado para aquele tipo de reunião,[24] as respostas dos Ashaninka eram breves e todas semelhantes: "Eu não sei, o Francisco é que sabe", "Sim, é bom", "Eu também quero projeto", etc.

---

24. A reunião foi realizada em uma escola da aldeia construída pela prefeitura de Marechal Thaumaturgo segundo um modelo padrão para as escolas da região. Além de pequena, as características da construção (cobertura de zinco, pouca ventilação, etc.) são totalmente inadequadas às condições climáticas da região e ao modo de vida dos Ashaninka.

Finalmente, quase ao cair da tarde, após mais de quatro horas de conversa praticamente ininteligível, imposta aos índios sem que tenham sido levadas em consideração suas peculiaridades culturais, a coordenadora do Imac encerrou a reunião para alívio de todos. Depois de um pequeno descanso, conversei com os Ashaninka que estiveram presentes na reunião. Para a grande maioria, a equipe do Imac tinha sido identificada como "pessoal da Funai". O objetivo da vinda desses *wirakotxa* (brancos) era "fazer projeto" para ensinar os Ashaninka a criar abelha para vender mel em Cruzeiro do Sul e comprar mercadorias.[25]

Na reunião, a discussão entre os integrantes da equipe do Imac e os representantes da APIWTXA definiu uma série de atividades que foram todas planejadas para ser executadas até o fim do ano 2000. No entanto, no ano seguinte, nenhuma delas havia sequer começado. Oficialmente, o programa tinha sido interrompido em razão de atraso na liberação dos recursos do PPG7 para o governo do Acre, o que também levanta o problema da dependência que os projetos de desenvolvimento sustentável têm dos financiamentos das instâncias internacionais e das grandes ONGs. Um novo calendário deveria ser definido para responder às expectativas dos índios. Expectativas, cabe salientar, criadas pelo próprio governo acreano na medida em que a idéia inicial veio do Instituto do Meio Ambiente do Acre.

Caso venham um dia a ser implementados, os projetos planejados durante a visita da equipe do Imac ao Amônia, como a política do "Governo da Floresta" de modo geral, contribuirão certamente para melhorar as condições de vida dos Ashaninka. Para dar apenas um exemplo, durante a reunião, foi definida a criação de um Sistema Agroflorestal (SAF) destinado a providenciar a merenda escolar, fornecendo uma alimentação mais adequada aos hábitos alimentares dos alunos da aldeia.[26] Portanto, seria incorreto negar

25. O projeto de apicultura foi assimilado com mais facilidade pelos índios que as propostas teóricas do Imac. Durante a reunião, esse projeto foi apenas mencionado e não estava incluído na pauta de discussão, pois constituía uma atividade independente. A confusão veio do fato de que o técnico encarregado da execução do projeto de criação de abelhas, para economizar os gastos, aproveitou a viagem da equipe do Imac e chegou à aldeia com ela. Ocupado na preparação de sua atividade, com um pequeno grupo de Ashaninka, o técnico nem estava presente na reunião.

26. A merenda escolar fornecida pela prefeitura foge completamente da dieta das crianças indígenas: biscoitos, macarrão, carne enlatada, etc.

os benefícios que os projetos de desenvolvimento sustentável e que a política do atual governo do Acre trazem aos índios. No entanto, apesar das boas intenções, na aplicação dessas políticas, os índios ainda continuam sendo tratados como objetos e têm de lidar constantemente com os preconceitos, conscientes ou não, de seus interlocutores brancos. Mesmo com toda a boa vontade, a equipe do IMAC estava, sobretudo, preocupada em cumprir uma agenda definida exclusivamente por brancos. Nessa agenda, por meio de um dos seus órgãos, o "Governo da Floresta" contribuiria para garantir o futuro sustentável de uma região conhecida como uma das mais ricas em biodiversidade da Amazônia e, inconscientemente, se propunha a educar (civilizar?) os índios.

Paradoxos e limites da ideologia do desenvolvimento sustentável

As relações dos Ashaninka com os projetos executados com o apoio de diferentes parceiros do indigenismo são emblemáticas dos paradoxos inerentes à nova ideologia do desenvolvimento sustentável. O exemplo que acabamos de expor mostra algumas contradições do conceito de "desenvolvimento sustentável" que orienta, não só as ações do Governo do Acre, mas a política oficial do Brasil para o desenvolvimento amazônico e se apresenta como a proposta central do movimento ambientalista internacional e do novo indigenismo.[27] Intencionalmente, optei por discutir a idéia de sustentabilidade após a exposição de diferentes projetos e ações realizados com os Ashaninka do rio Amônia. Embora a atualidade da problemática e seu potencial heurístico sejam assunto por demais complexo para ser discutido aqui, é possível, baseado na experiência etnográfica adquirida com esse grupo indígena, questionar o próprio conceito de "desenvolvimento sustentável" e alguns de seus pressupostos ideológicos.

27. Cabe notar que a atual ministra do Meio Ambiente, Marina Silva, foi senadora do Acre e iniciou sua luta política ao lado de Chico Mendes. Intimamente ligada ao "Governo da Floresta", ela é uma ardente defensora da ideologia da sustentabilidade e seu trabalho em favor do meio ambiente foi reconhecido internacionalmente.

As conseqüências dramáticas do sistema capitalista mundial, seja em seu modelo liberal ou estatal,[28] para os povos indígenas e o meio ambiente são amplamente conhecidas. Preconizado pelo ambientalismo, o desenvolvimento sustentável apresenta-se como uma alternativa que procura, ao mesmo tempo, respeitar a diversidade cultural e a natureza (manifestando, neste último caso, uma preocupação inédita em preservar os recursos naturais para as gerações futuras), sem romper com a ideologia do crescimento econômico.

Frente ao antigo modelo desenvolvimentista predatório, a idéia de sustentabilidade impõe-se, progressivamente, nas políticas oficiais. Sob as noções de "etnodesenvolvimento" (Stavenhagen, 1991), "ecodesenvolvimento" (Sachs, 1986) ou, mais comumente, "desenvolvimento sustentável", o novo paradigma orienta hoje as políticas públicas do desenvolvimento amazônico, incorporando os povos indígenas nos seus programas. Com esses novos discursos, os índios alcançaram uma visibilidade inédita e encontraram novas modalidades de ação para concretizar suas reivindicações político-econômicas. Índios e ambientalistas estabeleceram um diálogo e criaram um novo espaço político de alianças interculturais onde a manipulação dos símbolos serve, essencialmente, para alcançar objetivos pragmáticos (Conklin e Graham, 1995).

As iniciativas do atual governo esforçam-se para mudar o cenário regional e a nova conjuntura suscita uma solidariedade legítima entre antropólogos e indigenistas que lutam há anos contra o etnocídio das populações indígenas acreanas. No entanto, apesar dos avanços e do mérito de muitos programas, o ambientalismo e o desenvolvimento sustentável apresentam-se, retomando a expressão de Ribeiro (1992) e Pareschi (1997), como uma nova "ideologia-utopia" que deve ser problematizada.

As contradições inerentes ao conceito de desenvolvimento sustentável já foram expostas por vários autores. Um apanhado geral da literatura existente

---

28. Apesar de suas especificidades, considero o sistema socialista e a ideologia comunista como variantes do que se pode chamar de "sistema capitalista global", na medida em que eles se baseiam nas mesmas premissas ideológicas: idéia do progresso, natureza como capital a ser explorado pelo homem, etc. O trabalho de Grant (1995), por exemplo, mostra perfeitamente que as conseqüências do antigo modelo socialista de expansão da União Soviética tiveram resultados semelhantes aos do capitalismo liberal norte-americano no que diz respeito à relação com as populações indígenas e com o meio ambiente.

sobre o tema mostra que a própria idéia de desenvolvimento, seja ele sustentável ou não, está intimamente ligada à história ocidental e às suas pretensões universalistas que dificultam a compreensão de outras visões de mundo.

Rist (1997) desvelou as profundas raízes históricas do conceito de "desenvolvimento" que apresenta como uma grande narrativa do Ocidente baseada na fé no progresso da humanidade, no indivíduo racional e em uma visão economicista das relações entre o homem e a natureza. Vários autores questionaram a idéia de "desenvolvimento sustentável". Assim, por exemplo, o economista Leff (1995) mostrou que o sistema capitalista adota, pouco a pouco, essa nova retórica e tenta ajustar o crescimento econômico à proteção ambiental. A avaliação de Leff é, no entanto, ambígua. Se, por um lado, o autor considera o "desenvolvimento sustentável" apenas como uma estratégia adaptativa do capitalismo para evitar a própria autodestruição, por outro, ele mostra que o novo conceito oferece várias oportunidades para as populações locais controlarem o uso dos recursos naturais de seus territórios e decidir elas mesmas sobre seu futuro.

Escobar (1995) mostrou-se muito mais crítico e salientou a incompatibilidade do capitalismo com a proteção do meio ambiente. Para esse autor, a retórica do desenvolvimento sustentável é apenas uma nova arma da racionalidade ocidental e do sistema capitalista que continua considerando a natureza como um estoque de recursos a ser explorados. Segundo Escobar, a constituição desse "capital natural" é evidente na noção de "manejo", amplamente difundida pelos promotores da sustentabilidade.

Em posição semelhante à de Escobar, Perrot (1991) também considera que um "bom" desenvolvimento, que seria considerado respeitoso pelas populações nativas e do meio ambiente, é de fato uma contradição em termos. Apesar de sua pretensão universalista e de se apresentar como um processo inquestionável, o desenvolvimento funciona como o mito da modernidade ocidental e é a expressão de um contexto histórico-cultural específico, alheio a outros modos de pensamento. Pela retórica da sustentabilidade, o novo paradigma continua sua lógica exploradora das populações nativas e do meio ambiente:

> Se quisermos entender o que acontece em realidade, excluindo as intenções e os desejos, mesmo louváveis, é melhor considerar o desenvolvimento como uma *relação* inscrita num jogo de poderes construído pela História. A natureza dessa

> relação caracteriza-se por *uma valorização generalizada das pessoas e dos recursos naturais por meio dos mecanismos do mercado.* Ou, em outros termos, por uma transformação sistemática da natureza e das relações sociais em bens e serviços mercantis. Sob esse aspecto, o desenvolvimento aparece como a maior empreitada de espoliação e expropriação de todos os tempos em benefício de uma minoria de dominantes. É nesse sentido que o "bom" desenvolvimento não pode existir. (...). Com efeito, falar de autodesenvolvimento, de etnodesenvolvimento ou de desenvolvimento endógeno não resolve nada *a priori.* O desenvolvimento não é uma casa vazia que poderíamos preencher em função das identidades culturais, mas um conjunto de práticas fundadas numa visão de mundo específica e particular ligada à história das nações industrializadas, nos seguintes princípios: o indivíduo atomizado como unidade de referência "social", a domesticação e a exploração dos recursos naturais sem preocupação com sua renovação, o lucro, o mercado mundial, a racionalidade econômica, o pensamento cartesiano, uma concepção do tempo linear, o objetivo e a mitificação da ciência e da técnica. Considerando tudo isto, falar de desenvolvimento autocentrado ou de etnodesenvolvimento é uma contradição em termos porque; mesmo que a ênfase recaia na identidade étnica, não podemos fazer desaparecer como num passe de mágica os pressupostos culturais (ou seja, econômicos, sociais e políticos) contidos na própria noção de desenvolvimento que permanece, na ideologia dominante, a referência obrigatória do bem-estar, ainda que coletivo (Perrot, 1991: 5-6; tradução minha, grifos no original).

Em oposição às teses de Escobar e Perrot, a ideologia do poder dominante continua pregando sua fé no desenvolvimento. Para o Banco Mundial, por exemplo, o processo de desenvolvimento é um fenômeno universal, inevitável e benéfico para todos (World Bank, 1981). Nessa perspectiva, o conceito de "desenvolvimento sustentável" é apenas uma tentativa do sistema ocidental para se adequar às contingências históricas como, por exemplo, a crescente pressão da sociedade civil, sem romper com seus pressupostos ideológicos. Embora tente mostrar uma preocupação com os povos nativos e com a preservação do meio ambiente, ele continua vendo os homens como uma força de trabalho produtiva e a natureza como um manancial de recursos para o usufruto da humanidade como um todo. Dessa forma, a idéia de "desenvolvimento sustentável" cai, inevitavelmente, nas contradições de seu próprio discurso.

Entre esses pólos opostos – os críticos e os defensores do desenvolvimento sustentável – encontram-se vários autores que também questionam o

sistema mundial e a nova retórica do capitalismo, mas salientam a maneira original pela qual os povos indígenas interpretam e se reapropriam do discurso dominante em seus próprios termos. Assim, Sahlins (1997a,b) apresenta vários casos dessa apropriação criativa do discurso ocidental pelos povos nativos. Por exemplo, referindo-se aos estudos de antropólogos que trabalham com povos da Nova Guiné, ele mostra como a noção ocidental de desenvolvimento (*development*) foi interpretada pela população local como "desenvolver o homem" (*develop man*), ou seja, o desenvolvimento da pessoa nos moldes tradicionais. Desse modo, as idéias dos planejadores da economia mundial foram apropriadas e transformadas no âmbito local pelas populações nativas segundo seus próprios sistemas cognitivos. Em vez de conquistar os nativos para o sistema de mercado capitalista, o *development* levou ao *develop man*, intensificando os valores tradicionais visíveis na ampliação das trocas cerimoniais e de parentesco (Sahlins, 1997a: 59-68).

Na Amazônia brasileira, Albert (1993) mostrou como a noção ocidental de ecologia foi incorporada e interpretada no discurso político do líder yanomami Davi Kopenawa, em um processo de criatividade simbólica que manipula, ao mesmo tempo, registros da cultura tradicional yanomami e do mundo dos brancos. Gallois (1990; 1996) também salientou a originalidade dos Waiãpi, que incorporaram a garimpagem nas suas atividades tradicionais de uma maneira harmoniosa, sem entrar numa lógica racionalista ocidental nem prejudicar seu modo de vida. No seu estudo sobre o indigenismo no Brasil, Ramos (1998: 195-221) também mostrou que, apesar de estreitamente ligado ao ocidente, o desenvolvimento sustentável não é, em si, incompatível com os povos indígenas, podendo em vários casos melhorar as condições de vida dessas populações.

Considerações finais

As idéias desses autores ajudam-nos a refletir sobre o caso etnográfico observado entre os Ashaninka do rio Amônia. Se o desenvolvimento sustentável encontra certa receptividade entre os índios, estes também sabem utilizar estrategicamente a nova retórica para alcançar seus objetivos políticos. Embora a idéia ocidental de desenvolvimento sustentável tenha mudado a

conjuntura político-econômica da região e erigido os Ashaninka a povo-modelo, os projetos que veiculam o paradigma têm sido interpretados pelos índios em função de seus próprios esquemas cognitivos. Assim, como vimos, os Ashaninka caçam de maneira "sustentável" porque eles temem *Maninkari* e não porque tomaram conhecimento da lei ambiental dos brancos.

Em sua crítica ao desenvolvimento sustentável, Perrot (1991: 7) acrescenta que a própria noção de "projeto" é, sobretudo, uma necessidade das ONGs, na medida em que é por meio desses projetos que elas justificam suas ações e se reproduzem. Ora, como já tivemos a oportunidade de mostrar (Pimenta, 2002: 359-372), para os Ashaninka, o "projeto" tem um significado próprio, pois foi incorporado por eles como uma nova leitura do sistema de trocas tradicional e, por isso, querem ser considerados, no mínimo, como verdadeiros parceiros e não apenas como participantes. Para eles, o projeto nunca é visto a partir de uma perspectiva assistencialista. Segundo a lógica nativa, os projetos apresentam-se hoje como um dos principais meios para recuperar as mercadorias que lhes foram roubadas pelos brancos no tempo mítico.[29] Portanto, na visão dos Ashaninka, se os brancos chegam hoje à aldeia com projetos, eles não lhes estão fazendo algum favor, mas apenas cumprindo uma reciprocidade tardia e contribuindo, parcialmente, para o pagamento de uma dívida histórica.

Embora os Ashaninka se mostrem orgulhosos dos diferentes trabalhos que têm realizado desde a demarcação territorial e saibam tirar proveito político dessas experiências, eles nunca se empolgam com os projetos, mesmo os mais ambiciosos. Ouvi, várias vezes, diferentes parceiros da APIWTXA reclamarem da falta de envolvimento das próprias lideranças Ashaninka na elaboração e na planificação dos projetos. Ora, é interessante notar que muitos projetos, como os de apicultura ou do PD/A, não nasceram de uma demanda indígena. Embora estes tenham sido amplamente discutidos, re-interpretados e re-apropriados pelos Ashaninka, as primeiras iniciativas vieram de seus parceiros brancos.

---

29. Segundo a mitologia Ashaninka, *Pawa* deu originalmente aos índios todo o conhecimento para "fazer mercadorias", mas esse conhecimento foi-lhes usurpado pelo branco (Pimenta, 2002: 359-362). A identificação do projeto, em primeiro lugar, como um modo de acesso a recursos externos, principalmente mercadorias industrializadas, também é visível entre os Kayapó (De Robert, 2002: 67-71).

Alçados a modelo regional na era do desenvolvimento sustentável, os Ashaninka também consideram ter uma missão a cumprir para conscientizar os brancos vizinhos sobre a questão ambiental. O futuro dos índios do rio Amônia depende do êxito dessa missão e os projetos de desenvolvimento sustentável não são um objetivo em si, mas um meio para alcançar essa meta política maior que assegurará a liberdade e a tranqüilidade do povo.

Enquanto isso, mesmo introduzindo uma preocupação ambiental, os "tecnocratas da sustentabilidade" vêem os territórios indígenas a partir de uma perspectiva essencialmente econômica. Se os índios mostrarem que sabem aproveitar economicamente seus recursos naturais, eles podem se desenvolver e têm uma justificativa para manter suas terras. Caso contrário, podem ser acusados de desperdiçar os recursos naturais, ser considerados improdutivos, etc. É um tipo de discurso que contribui para engrossar as fileiras daqueles que sustentam que há muita terra para pouco índio.

Entre os Ashaninka também encontramos uma forte tendência a considerar que o que é bom para eles, é bom para toda a bacia do Juruá. Os projetos também apresentam alternativas econômicas na medida em que, geralmente, proporcionam uma renda não desprezível para a comunidade. No entanto, os Ashaninka não entraram numa lógica capitalista. Sem querer desconsiderar o aspecto econômico e adotar uma atitude romântica que apresentaria os índios como desinteressados por dinheiro, a APIWTXA usa os projetos de desenvolvimento sustentável para concretizar um objetivo principalmente político e cultural: garantir a inviolabilidade de seu território e a renovação de seus recursos naturais que assegurem o seu futuro.

Informados pela cultura tradicional e por uma longa história de contato com a sociedade ocidental,[30] o espírito que anima os Ashaninka continua vendo o branco, essencialmente, como um predador do meio ambiente. Ora, apesar das simpatias e das oportunidades econômicas que os projetos de desenvolvimento sustentável possam suscitar e oferecer aos povos indígenas, os protagonistas brancos da nova ideologia continuam a comportar-se, muitas vezes, como os instrutores dos índios. A visita da equipe do Imac ilustrou perfeitamente essa pretensão ocidental e o paradoxo da sustenta-

30. Embora mantenham muitos elementos de sua cultura tradicional, os Ashaninka estão em contato com os brancos desde o final do século XVI.

bilidade. Assim, ao mesmo tempo em que os visitantes vinham receber e discutir as propostas dos índios para a preservação do meio ambiente, eles pretendiam também ensiná-los a caçar e a se relacionar com a floresta e os animais! Esse paradoxo é característico do paternalismo introjetado na história das relações entre índios e brancos. Da mesma forma, o projeto encaminhado ao PD/A deveria obedecer a uma formatação anterior na qual os Ashaninka deveriam encaixar suas reivindicações. Se os índios demonstram uma grande habilidade e criatividade para combinar suas aspirações com as expectativas dos financiadores, medidas como a exigência da ampla participação feminina ou a realização de plantios compostos exclusivamente de espécies nativas veiculam, essencialmente, os valores da sociedade ocidental e a expectativa do que os brancos acham que deve ser a maneira indígena de fazer política ou de plantar.

Os paradoxos dos burocratas da sustentabilidade mostraram sua cara quando, no final de 2000, em Cruzeiro do Sul, durante um curso de capacitação de lideranças indígenas, promovido pela Funai para a elaboração de projetos, conversei com o instrutor. A serviço do órgão indígena, essa pessoa também era, coincidentemente, parecerista do PD/A e, durante o curso, usou várias vezes o exemplo do projeto "*Ãtame Aniro*" apresentado pela APIWTXA como exemplo de "uma excelente proposta mal redigida". Segundo ele, a idéia do projeto era ótima e original, mas tinha um defeito de redação importante, pois percebia-se claramente que o texto tinha sido redigido pelos assessores da APIWTXA e não pelos índios.[31] Ora, ele explicou-me que, como a associação Ashaninka era a proponente, a linguagem técnica e intelectual poderia não sensibilizar os pareceristas que, mesmo sabendo que as organizações indígenas têm assessores que costumam redigir os projetos, gostam de vê-los apresentados com uma "cara de índio"!

Espero que esse comentário seja apenas uma opinião individual isolada e não caracterize a ingenuidade e a arrogância da política do PPG7-PD/A. No entanto, esse episódio também é ilustrativo dos preconceitos ocidentais

31. Após a Funai ter apresentado a idéia inicial às lideranças da APIWTXA, o projeto sempre contou com a participação dos representantes da comunidade e todas as questões foram amplamente discutidas, mas o texto final foi redigido por um técnico agrícola a serviço do órgão indigenista, uma pequena parte sendo escrita por mim por demanda dos índios.

sobre os traços distintivos da indianidade, na medida em que pressupõe que para ser índio tem de escrever mal! E se escrever bem, deixa de ser índio? De qualquer forma, os assessores da APIWTXA não se transformaram em nativos e o projeto com "cara de branco" foi engavetado pela burocracia do desenvolvimento sustentável. Felizmente, os Ashaninka não esperam pelos bons sentimentos dos *wirakotxa* e pelas novas ideologias-utopias do Ocidente; suas roças continuam produzindo a mandioca que *Pawa* criou e *Maninkari* deixa os animais em liberdade nas florestas do Amônia. Para os Ashaninka, a melhor sustentabilidade começa em casa, mas, para seu apróbio, o branco não sabe!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. 1993. L'or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). *L'Homme* 126-128: 349-378.

______. 2000. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. *Povos indígenas no Brasil 1996-2000.* In: RICARDO, Carlos Alberto. (Org.). São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). p. 197-207.

ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTMAN, Stephan. 1992. *Um artifício orgânico.* Transição na Amazônia e ambientalismo. Rio de Janeiro: Rocco.

BALÉE, Wiliam. 1992. People of the fallow: a historical ecology of foraging in Lowland South America. *Conservation of neotropic forests*: working from tradicional resource use. New York: Columbia University Press. p. 35-57.

CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura R. 1995. The shifting middle ground: Amazonian indians and eco-politics. *American Antropologist,* n. 97 (4). p. 695-710.

DE ROBERT, Pascale. 2002. Falar e fazer desenvolvimento numa aldeia Kayapó. *Boletim Rede Amazônia*: diversidade sociocultural e políticas ambientais, n. 1. p. 67-71.

ESCOBAR, Arturo. 1995. Sustainable development: the death of nature and the rise of environment. *Encountering development*: the making and unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press. p. 192-211.

GALLOIS, Dominique T. 1990. L'or et la boue: Cosmologie et orpaillage Waiãpi. *Ethnies* 11-12: 50-55.

______. 1996. Controle territorial e diversificação do extrativismo na área indígena Waiãpi. In: RICARDO, Carlos Alberto. (Org.). *Povos indígenas no Brasil 1991-1996.* São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). p. 263-271.

GRANT, Bruce. 1995. *In the soviet house of culture.* A century of Perestroikas. Princeton: Princeton University Press.

HURREL, Andrew. 1992. Brazil and the international politics of the Amazonian deforestation. In: HURREL, A; KINSBURY, B. (Org.). *The international politics of the environment.* Oxford: Clarenton Press. p. 398-429.

LEFF, Enrique. 1995. *Green production*: toward an environmental rationality. New York: Guilford Press.

LÉNA, Philippe. 2002. As políticas de desenvolvimento sustentável para a Amazônia: problemas e contradições. *Boletim Rede Amazônia*: diversidade sociocultural e políticas ambientais, n. 1. p. 9-22.

LITTLE, Paul E. 2001. *Amazonia:* territorial struggles on perennial frontiers. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press.

LITTLE, Paul E.; RIBEIRO, Gustavo L. 1996. Neo-liberal recipes, environmental cooks: the transformation of Amazonian agency. *Série Antropológica,* n. 213.

MEGGERS, Betty. 1971. *Amazonia*: man and culture in a counterfeit paradise. Chicago: Aldine.

MENDES, Margarete K. 1991. *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira.* (Dissertação de Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

______. 2000. Os Ashaninka do Rio Amônia no rumo da sustentabilidade. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). *Povos indígenas no Brasil 1996-2000.* São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). p. 571-578.

PARESCHI, Ana Carolina. 1997. *Realismo e utopia*: o trabalho de formigas em um mundo de cigarras. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília (DAN/UnB).

______. 2002. *Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos*: entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais. (Tese de Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília (DAN/UnB).

PERROT, Dominique. 1991. Les empêcheurs de développer en rond. *Ethnies* 6 (13). p. 4-11.

PIMENTA, José. 2001. De l'ethnocide à l'indianité: la question indienne dans l'État de l'Acre. *L'Ordinaire Latino-Américain* 184. p. 87-97.

______. 2002. *Índio não é tudo igual.* A construção Ashaninka da História e da política interétnica. (Tese de Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília (DAN/UnB).

______. 2003. A história oculta da floresta: imaginário, conquista e povos indígenas no Acre. *Linguagens amazônicas,* n. 2. p. 27-44.

RAMOS, Alcida Rita. 1998. *Indigenism.* Ethnic Politics in Brazil. Madison: The University of Wisconsin Press.

______. 2000. The commodification of the Indian. *Série Antropológica,* n. 281.

RIBEIRO, Gustavo L. 1992. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: Nova ideologia/ utopia do desenvolvimento. In: RIBEIRO, Gustavo L.; FAUSTO, Carlos; RIBEIRO, Lúcia (Orgs.). *Meio ambiente, desenvolvimento e reprodução*: visões da ECO 92. Rio de Janeiro: ISER, Núcleo de Pesquisa. p. 5-36.

RICOEUR, Paul. 1978. *O conflito das interpretações.* Rio de Janeiro: Imago.

RIST, Gilbert. 1997. *The history of development.* From western origins to global faith. Londres e New York: Zed Books.

SACHS, Ignacy. 1986. *Ecodesenvolvimento, crescer sem destruir.* São Paulo: Edições Vértice.

SAHLINS, Marshall. 1997a. O "pessimismo sentimental" a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). *Mana* 3 (1): p. 41-73.

______. 1997b. O "pessimismo sentimental" a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte II). *Mana* 3 (2): p. 103-150.

VALLE DE AQUINO, Terri; IGLESIAS, Marcelo P. 2000. A hora e a vez dos índios no governo da floresta. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). *Povos indígenas no Brasil 1996-2000.* São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). p. 565-570.

WEISS, Gerald. 1969. *The cosmology of the campa indians of eastern Peru.* (Ph.D Dissertation) – University of Michigan.

WORLD BANK. 1981. *Economic development and tribal peoples*: human ecologic considerations. Washington: World Bank, Office of Environmental Affairs.

Resumo

Com o fracasso das políticas tradicionais de desenvolvimento e o crescimento do movimento ambientalista, a idéia de sustentabilidade vem se afirmando como o novo modelo para o desenvolvimento da Amazônia. Essa situação é particularmente visível no Estado do Acre que possui uma longa tradição de lutas sociais e ambientais e adotou oficialmente, nos últimos anos, a ideologia do desenvolvimento sustentável. Os povos indígenas souberam beneficiar-se desse novo contexto. Integrando a retórica ambientalista em suas reivindicações políticas e culturais, eles adquiriram uma visibilidade inédita. Todavia, se os projetos de desenvolvimento sustentável contribuíram para a melhoria das condições de vida desses povos, a ideologia que sustenta essas novas políticas permanece caracterizada por uma série de preconceitos sobre os índios e deve ser questionada. A partir de uma etnografia realizada com os Ashaninka do Acre, este artigo procura mostrar alguns limites e contradições da idéia de desenvolvimento sustentável quando aplicada aos povos indígenas.

Abstract

The failure of traditional development policies as well as the growth of the environmentalist movement have brought the notion of sustainability to the fore as a new developmental model for the Amazon. This situation is particularly visible in the state of Acre in Brazil where a long tradition of social and environmental struggles has been followed by the official ideology of sustained development. Indigenous peoples have learned to take advantage of this new conjuncture. In inserting the new environmentalist rhetoric into their cultural and political demands, they have acquired an unprecedented visibility. But if, on the one hand, sustained development projects have contributed to improve the living conditions of these peoples, on the other hand, the ideology that underlines these projects continues to exhibit a number of prejudices about the Indians and hence must be called into question. Based on ethnographic work among the Ashaninka of Acre, this article attempts to show some of the limits and contradictions inherent in the notion of sustained development when applied to indigenous peoples.